

Bekehrungsorte

Rom und Mailand in Topographie und Topik von Konversionsschilderungen

Seien es die Stätten von Schlachten oder von Friedensschlüssen, von Bluttaten oder Begegnungen, von Katastrophen oder Erfindungen: Erinnerung haftet an Orten. Einschneidende Ereignisse sowohl kollektiv-historischer als auch individuell-biographischer Natur haben eine situative und damit räumliche Dimension. Zusammen mit dem Erlebnis, das wir so gleich oder im Nachhinein als historischen Einschnitt oder persönliche Lebenswende erkennen, bleiben auch die Umstände und Orte des Geschehens in unserem Gedächtnis haften und werden zum festen Bestandteil der eigenen und der tradierten Erinnerung an das Erlebte. Natürlich kann auch ein Bekehrungs- oder religiöses Erweckungserlebnis solch eine – in diesem Fall spirituelle – Lebenswende markieren. Gerade religiöse Umbruchzeiten wie die ersten vier Jahrhunderte nach Christi Geburt spiegeln sich in Schilderungen solcher Bekehrungsergebnisse wider. Und diese Konversionsschilderungen weisen oft eine örtliche Situierung auf.

Nach dieser Verortung von Konversionsschilderungen soll im Folgenden gefragt werden: In einem ersten Schritt wollen wir die hier zugrundegelegten Bekehrungsdarstellungen samt ihrer Erzählmuster überblicken. Dabei soll es allein um die narrativen Strukturen der Texte gehen, nicht um ihre Historizität. Zweitens soll insbesondere die topographische Dimension in der Topik der Konversionsschilderungen betrachtet werden. Und drittens wollen wir danach fragen, welche Rolle die Metropolen Rom und Mailand in diesen Konversionsschilderungen spielen.

1. Was sind Konversionsschilderungen?

Unter ‚Bekehrung‘ oder ‚Konversion‘ verstehe ich im Folgenden einen „religiös gedeuteten Prozess ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch ... das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem neuen veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu gestaltet und begründet“.¹ Es geht also nicht nur um einen Übertritt von einer zu einer anderen Religion (etwa die Hinwendung zum Christentum), sondern auch um die Erfahrung einer religiösen Lebens-

1 Vgl. Bischofberger (1998) 1228.

wende innerhalb des bestehenden Glaubensrahmens – etwa die Hinwendung zu einem Leben in Askese oder Mönchtum² oder auch zur Philosophie.³

Die Konversionen in der Antike, insbesondere die Bekehrungen zum Christentum, sind zwar aus historischem und religionswissenschaftlichem Blickwinkel vielfach untersucht worden.⁴ Eine systematische Betrachtung der Konversionsschilderungen als Topos bzw. Erzählmuster in der biographischen und autobiographischen Literatur steht hingegen (nicht nur für die Antike) noch weitgehend aus.⁵ Im vorliegenden Rahmen, in dem es vor allem um die Topographie gehen soll, können natürlich nur einige charakteristische Beispiele berücksichtigt werden. Es sind dies – in chronologischer Reihenfolge der Niederschrift – die folgenden Episoden, die eine breite Palette unterschiedlicher Darstellungsweisen von Bekehrungen darbieten sollen:⁶

1. Paulus erlebt vor Damaskus, wohin er als Verfolger der Christen unterwegs ist, seine Bekehrung durch eine Vision (*Apg* 9,1–22 und 22,5–21).⁷

2. Im „Dialog mit dem Juden Tryphon“ schildert Justin seine Bekehrung im Gespräch mit einem Unbekannten am Strand von Ephesos (*dial.* 3,1–8,3).⁸

2 Tatsächlich verlagert sich der Schwerpunkt der geschilderten Konversionen in nachkonstantinischer Zeit vom ersten zum zweiten Typ, vgl. Frend (1980) 443–457, hier 449.

3 Motivgeschichtlich betrachtet ist die Hinwendung zur Philosophie, die hier nur am Rand erwähnt werden kann, wohl (neben den Topoi aus dem biblischen Schrifttum) der Grundtyp der Konversionsschilderung, bleibt aber als Motiv bestehen, vgl. Tanaseanu-Döbler (2008) 11–22. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang bei Justin, vgl. Sanchez (2000) 74–86, und Minucius Felix, vgl. Schäublin (1985) 117–131. Hierher gehört auch das Hortensius-Erlebnis des Augustinus (*conf.* 3,7; im Rückblick 8,17).

4 Grundlegend sind Nock (1933) (dort, 254–271, auch der Versuch, drei Bekehrungstypen zu unterscheiden), und Bardy (1949) (deutsch von Blank [1988]). Auch in anderen Beiträgen werden Konversionsschilderungen dazu vergleichend herangezogen, die historischen Gegebenheiten bei der Bekehrung und deren Verständnis zu erhehlen, so etwa Fink-Dendorfer (1986) (Justin, Cyprian und Hilarius von Poitiers); besonders im Mittelpunkt stehen die Konversionsschilderungen bei Apuleius und Augustinus: Shumate (1988) 35–60 (Bekehrung als Abkehr von den bislang verfolgten, nun als falsch erkannten Werten); Shumate (1996) (285–328 zur Einordnung des Apuleius in die religionsphänomenologische Diskussion über die Bekehrung); das spezifisch Christliche bei Augustinus betonen Corsaro (2005) 28–47 und Nardi (2006) 67–94. Die Einbettung der Bekehrungsschilderungen in der Apostelgeschichte und im Roman des Apuleius vergleicht Smith (2001) 88–98. Die Schilderung des zur Bekehrung führenden Prozesses bei Hilarius von Poitiers und Augustinus stellt gegenüber Canévet (1987) 165–174. Besondere Beachtung verdient Pouderon (1998) 143–167, der den Einfluss von Vorbildern auf die autobiographische und biographische Bekehrungsschilderung für die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts untersucht. Vom historischen Blickwinkel nähert sich an König (2008), v.a. 11–20 (zum Bekehrungsbegriff, mit weiterer Literatur).

5 Vgl. Bischofberger (1998) 1229.

6 Die folgenden Bekehrungsepisoden haben in der Forschung eine sehr unterschiedliche Beachtung gefunden: Die entsprechenden Szenen bei Apuleius und vor allem Augustinus, aber auch in der Apostelgeschichte gehören zu den vielleicht meist diskutierten der nachchristlichen antiken Literatur. Im Folgenden kann nur ein rascher Seitenblick auf den jeweiligen Forschungsstand geworfen werden.

7 Zur Deutung der Episode von der Patristik bis in die gegenwärtige Exegese Corley (1997) 1–17; narratologische Deutung Flichy (2003) 386–394.

8 Vgl. grundsätzlich Fink-Dendorfer (1986) 9–36; Pouderon (1998) 144–152. Zur Bedeutung des Bekehrungsereignisses in Justins Theologie jetzt Sanchez (2000) 68–109; zur Figur des alten Mannes Hofer (2003) 1–21.

3. Im letzten Buch seines Eselsromans erzählt Apuleius, wie die Göttin Isis am Strand, wohin der Ich-Erzähler Lucius in höchster Not und noch als Esel aus der umtriebigen Hafenstadt Kenchreä geflohen war, diesem erscheint, ihm den Weg zur Rückgewinnung seiner Menschengestalt weist und ihn zum Isis-Verehrer werden lässt (*met.* 10,35,2–11,7,1).⁹

4. In seinem Dialog *Octavius* stellt Minucius Felix dar, wie der Heide Caecilius bei einem Gespräch am Strand von Ostia zum Christentum bekehrt wird (2,1–4; 3,2–4,1; 39).¹⁰

5. Gregor der Wundertäter schildert in seiner Dank- und Lobrede auf Origenes, wie er, bereits am Christentum interessiert, aus seiner Heimat am Pontus kommend in Caesarea Origenes trifft (Gr. Thaum. *pan. Or.* 60–69) und von diesem mit Begeisterung für das Christentum erfüllt wird (78–84).¹¹

6. Cyprian reflektiert in der Einleitung seiner Schrift *Ad Donatum* (3–5) über seine Erleuchtungserfahrungen bei der Taufe.¹²

7. Laktanz schildert in den *Divinae institutiones* (5,4,1f.), wie ihn der öffentliche Auftritt zweier antichristlicher Propagandisten in der Residenzstadt Nikomedien zu Beginn der Diokletianischen Christenverfolgung dazu bewogen habe, publizistisch für das Christentum (mit dem er schon länger zu sympathisieren scheint, ohne dass wir darüber Näheres erfahren) Partei zu ergreifen.¹³

8. Laktanz (*mort. pers.* 44) und Eusebius (*vita Const.* 1,27–32)¹⁴ berichten mit deutlichen Abweichungen davon, dass eine Vision vor der Schlacht gegen Maxentius an der Milvischen Brücke vor Rom Konstantin dazu bewegt, seine Truppen mit einem christlichen Symbol auszustatten, und er mit Hilfe Gottes siegt.¹⁵

9. Hilarius von Poitiers schildert in der Einleitung seines Werks *De trinitate* (3–9) den inneren Prozess seiner Sinnsuche und seiner Hinwendung zum Christentum.¹⁶

9 Die Forschung beschäftigt sich hier insbesondere mit der Haltung des Autors, vgl. etwa Bradley (1998) 315–334, und der Funktion der Bekehrungsszene innerhalb der Struktur des Romans, etwa Töchterle (1998) 179–190; Murgatroyd (2004) 319–321; und mit dem Verständnis des Bekehrungserlebnisses, etwa Nock (1933) 138–155; Moersch (1987) 219–225; Benardete (1999) 155–176; Weiss (2001) 295–311; zum Erlösungsweg des Lucius Ternes (1986) 363–376. Harrison (2000/2001) 245–259 sieht in der Bekehrung des Lucius bei Apuleius eine Kontrafaktur zur autobiographischen Schilderung einer Hinwendung zur Philosophie bei Aelius Aristides.

10 Die Forschung diskutiert das Bekehrungsgeschehen vor allem unter der Fragestellung der Historizität, dazu Speyer (1964) 45–51, Clarke (1967) 267–286 und Frassinetti (1968) 327–344, und der gattungsgeschichtlichen Einordnung, vgl. Hoffmann (1966), Voss (1970) und Schaublin (1985), eine überzeugende Synthese jetzt bei Schubert (2006) 123–146.

11 Zur Charakterisierung als Bekehrungsschilderung vgl. Frend (1980) 446; zur Zeichnung des Origenes vgl. Tloka (2003) 71–85.

12 Vgl. Fink-Dendorfer (1986) 37–46.

13 Zur Einordnung der Episode etwa Wlosok (1989) 133–148, hier 136f., jetzt in dies. (1990) 217–232, hier 220f.

14 Über den Sieg Konstantins mit Hilfe des Christengottes, jedoch ohne Visionsschilderung berichtet Eusebius auch schon *HE* 9,9,1–5.

15 Zur ‚Bekehrung‘ Konstantins und der Schilderung bei Eusebius beispielsweise Calderone (1993) I 231–252; Vecchio (1998) 97–123; Baldini (2005) 701–735; Van Dam (2003) 127–151.

16 Vgl. Fink-Dendorfer (1986) 46–63; Canévet (1987).

10. Athanasius stellt in seiner Biographie des Antonius (2–4) dar, wie diesen zwei in der Kirche gehörte Bibelstellen dazu anregten, der Welt zu entsagen und sich dem mönchischen Leben zuzuwenden.¹⁷

11. Hieronymus spricht in einer autobiographischen Notiz in einem Brief (3,5) davon, dass er nach seiner Studienzeit in Rom sich gerade im „halbbarbarischen“ Trier zum mönchischen Leben bekehrt habe.¹⁸

12. In der ersten von drei Bekehrungsschilderungen,¹⁹ die Augustinus im achten Buch der *Confessiones* (8,3–5) bietet, erzählt er nach dem Bericht des Simplicianus, des Lehrers des Ambrosius, von der Konversion des berühmten Redners und Philosophen Marius Victorinus: Dieser ist nach gründlicher Lektüre der christlichen Schriften innerlich überzeugt Christ, fasst aber erst nach einiger Zeit den Mut, sich öffentlich zu dieser von seinen Standesgenossen in Rom verachteten Religion zu bekennen; dies geschieht dann freilich mit großer Außenwirkung.

13. Augustinus referiert die Darstellung des Ponticianus von der Bekehrung zweier kaiserlicher Beamten (*agentes in rebus*, *conf.* 8,14f.): Beide wandern durch Gärten an der Stadtmauer in Trier und finden in einer Hütte die Antonius-Vita des Athanasius aufgeschlagen; deren Lektüre bewegt sie dazu, sich dem mönchischen Leben zuzuwenden.

14. Schließlich schildert Augustinus sein eigenes Bekehrungserlebnis (*conf.* 8,28–30): Er sitzt mit seinem Gefährten Alypius im Garten des gemeinsam bewohnten Hauses in Mailand. Ihn überkommt die Verzweiflung über seine erfolglose innere Suche. Er legt sich unter einen Feigenbaum, hört das berühmte *tolle, lege* und denkt an die Antonius-Vita. Er kehrt zurück zu seinem Platz, schlägt seine Ausgabe der Paulusbriefe auf und findet eine Aufforderung, den Begierden zu entsagen und sich Christus zuzuwenden.

15. In seiner Vita berichtet Paulinus von Mailand, dass Ambrosius nach seiner Ausbildung in Rom, wo er sich einmal im Scherz als künftigen Bischof bezeichnet (4), als hoher Beamter nach Mailand gekommen sei (5). Dort will er im Streit um die Neubesetzung des Bischofsstuhls vermitteln, wird aber aufgrund einer wundersamen Stimme, die *Ambrosius episcopus* ruft, selbst auserkoren (6). Versuche, sich unmöglich zu machen (7), aus der Stadt zu fliehen (8) und sich vor der Stadt zu verbergen, scheitern; er wird zum Bischof gemacht und verweist bei einem späteren Besuch in Rom darauf, dass sich sein Scherzwort bewahrheitet hat (9).

17 Vgl. Wipszycka (1995) 337–348.

18 Hier. *epist.* 3,5: *scis ..., cum post Romana studia ad Rheni semibarbaras ripas eodem cibo, pari fruereur hospitio, ut ego primus coeperim velle te colere.* Vgl. Kelly (1975) 29f.

19 Unter der schier unübersehbaren Literatur zur Bekehrung des Augustinus, in deren Vorfeld auch die Bekehrungsszenen des Marius Victorinus und der *agentes in rebus* angesiedelt sind, seien hier exemplarisch (neben den oben Anm. 4 angeführten Beiträgen) genannt: Nock (1933) 259–266; Wilson (1990) 259–278; Oroz Reta (1992) 245–272 (zur Rolle von Schlüsseltexten); wichtig wegen des Blicks auf das Mailänder Umfeld sind zwei Beiträge aus dem von M. Sordi u. a. herausgegebenen Sammelband: Pizzolato (1988) 23–41 und Paredi (1988) 57–62, sowie Della Corte (1986) 9–25.

Eine umfassende Typisierung dieser fünfzehn Episoden, so reizvoll sie wäre, können wir hier nicht versuchen.²⁰ Dass feste Erzählmuster vorliegen, steht jedenfalls außer Zweifel. Denn zum einen sind viele der genannten Schilderungen intertextuell miteinander verbunden:²¹ So ist die Bekehrung des Caecilius am Meeresstrand situiert wie diejenige bei Justin (und Apuleius).²² Den Zeitpunkt (die Weinleseferien) und den *locus amoenus* übernimmt Cyprian wiederum von Minucius Felix.²³ Augustinus bezieht sich bei zwei seiner Konversionsschilderungen ausdrücklich auf die Bekehrung des Antonius, die Athanasius schildert.²⁴ Paulinus verweist in der Einleitung seiner Ambrosius-Vita auf andere (auto-)biographische Literatur, darunter die Antonius-Vita des Athanasius (Paul. Med. *vita Ambr.* 1). Zum anderen sind in vielen Darstellungen die Bekehrungsszenen als abgeschlossene Episoden erzählt.²⁵

Die Bekehrung wird dabei teils als innerer Prozess, meist aber als äußeres Ereignis in den Blick genommen: Cyprian und Hilarius schildern ihre Bekehrung als rein innere Erfahrung, nicht als äußeres Geschehen.²⁶ Die übrigen Beispiele haben ein konkretes Ereignis zum Gegenstand. Dabei unterscheidet sich durchaus die Schwerpunktsetzung und die

20 Neben der topographischen Gestaltung, um die es hier alleine gehen soll, wäre beispielsweise noch zu fragen nach der Form, in der die Begegnung mit dem Göttlichen erfolgt (etwa, ob eine Erscheinung vorliegt; dazu, am Beispiel des Apuleius, Laird [1997] 59–85, v.a. 71ff.); nach der Rolle von vermittelnden Personen oder Medien (Heilige Schrift), nach der Metaphorik (zur Lichtmetaphorik etwa Citati [1990] 165–177), nach der Erzählperspektive usw.

21 Auffälligerweise fehlen in allen untersuchten christlichen Bekehrungsschilderungen ausdrückliche Bezugnahmen auf die Bekehrung des Paulus, vgl. Pouderon (1998) 155.

22 Hier ist nicht an einen intertextuellen Zusammenhang zu denken, die Symbolik des Meeresstrandes (etwa als Ort der Ruhe von Alltagsgeschäften und der gedanklichen Freiheit) ist unabhängig verwendet. Dass Minucius Felix Justin und Apuleius kennt, ist indessen anzunehmen.

23 Min. Fel. 2,3; Cypr. *ad Donat.* 1.

24 Aug. *conf.* 8,15 und 29. Die bei Athanasius geschilderte Bekehrungsszene gibt im ersten Fall den Anstoß zur Bekehrung (die *agentes in rebus* lesen die Szene und entnehmen ihr den Anstoß für eine eigene Lebenswende), im zweiten Fall ist sie das vom Handelnden aufgegriffene Vorbild (Augustinus erwartet ein klärendes Schriftwort nach dem Vorbild des Athanasius).

25 So findet sich beispielsweise *Apog.* 9,1 ein klarer Neuansatz nach der Bekehrung des Äthiopiers und 9,31 ein Abschluss (es folgt ein Bericht über Paulus); die Szene bei Justin setzt mit dem Gang an den Strand neu an (*dial.* 3,1) und endet mit der Reaktion derer um Tryphon; in der Antonius-Vita des Athanasius führt eine zeitliche Einordnung zum ersten Kirchenbesuch hin (2,1f.), die Bekehrungsszene schließt eine Schilderung des nunmehr begonnenen asketischen Lebens ab (3,5–7); die Bekehrungen des Marius Victorinus und der *agentes in rebus* bei Augustinus sind als Berichte einer dritten Person klar abgegrenzt (Besuch bei Simplicianus: *conf.* 8,3; 8,6: Apostrophe Gottes nach Ende der Ereignisschilderung; 8,14: Besuch des Ponticianus; 8,16: *narrabat haec Ponticianus*), seine eigene Bekehrung stellt Augustinus als den Wendepunkt einer Lebenskrise dar, die dem Erlebnis vorausgeht; die Bekehrungsszene selbst, die mit dem Weggehen von Alypius einsetzt, ist durch den Wechsel vom Imperfekt ins Perfekt (8,28) gekennzeichnet, ihr Ende fällt mit dem des Buches zusammen. Paulinus rahmt die Bekehrungsschilderung durch die Anekdote mit der Amme, die einem Bischof die Hände küssen solle. Bei Minucius Felix stellt die Bekehrung den Endpunkt der Dialoghandlung dar. Keine geschlossene Schilderung hingegen liegt vor bei Gregor dem Wundertäter und Hieronymus, was jeweils in der Form begründet ist. Bei einer ausstehenden vertieften Untersuchung von Bekehrungsschilderungen unter narratologischen Gesichtspunkten wäre sicherlich die Abgeschlossenheit als Kriterium heranzuziehen.

26 Eher in diese Richtung geht auch Gregor der Wundertäter.

Art der religiösen Lebenswende, die geschildert wird: Bei Laktanz und dem bei Augustinus zu findenden Marius Victorinus geht es vornehmlich darum, dass eine bereits vollzogenen innere Bekehrung öffentlich wird, bei Konstantin interferiert das Motiv des Herrschertraumes,²⁷ und die Bekehrung des Ambrosius schildert Paulinus mit deutlichen Zügen einer Berufungserzählung.²⁸

2. Die topographische Dimension von Konversionsschilderungen

Alle Schilderungen eines Bekehrungsereignisses enthalten nicht nur eine Angabe, sondern auch eine (teilweise recht detaillierte) Beschreibung der Örtlichkeiten: So wird beispielsweise Paulus in seiner Christuserscheinung die genaue Adresse mitgeteilt, unter der er den Christen Hananias, zu dem er gesandt wird, finden kann (Apg 9,11). Vor allem bei Minucius Felix (2,3–3,6: detaillierte Schilderung des Strandspaziergangs), aber auch bei Augustinus (*conf.* 8,15: Hütte in einem Garten an der Stadtmauer in Trier) finden sich Ekphraseis der Bekehrungsorte.

Noch bemerkenswerter ist freilich, dass den meisten Darstellungen eine klare Struktur des Ortswechsels zugrunde liegt, die drei Stationen aufweist:

1. Zunächst hält sich der Protagonist an einem Ort auf, an dem er (in einem durchaus ambivalenten, vielleicht negativen Sinn) sozial eingebunden ist; diese soziale Einbindung charakterisiert sein bisheriges Leben: Jerusalem bei Paulus, Ephesos bei Justin, Korinth und Kenchreä beim Lucius des Apuleius (als Orte moralischer Verkommenheit und unmittelbarer Bedrohung),²⁹ das heimatliche Pontus-Gebiet bei Gregor, das eigene Haus bei Antonius, der Palast beziehungsweise die Umgebung des Kaisers bei Laktanz und den *agentes in rebus*, von denen Augustinus berichtet, Rom bei Caecilius, Hieronymus und Ambrosius.

2. Sodann verlässt der Protagonist diesen ursprünglichen Aufenthaltsort, von dem er oft auch eine innere Distanzierung sucht. An einem anderen Ort trifft den Protagonisten dann unerwartet das Bekehrungserlebnis. Die Bekehrungsstätte erscheint dabei meist als Ort der Ruhe und Abgeschiedenheit. Sie steht damit in Kontrast zum ursprünglichen Aufenthaltsort, der Störungen, Verpflichtungen und Zwänge impliziert: Justin, der Ich-Erzähler Lucius bei Apuleius³⁰ und Caecilius mitsamt seinen Begleitern suchen am Strand Ruhe vor dem Getriebe der Stadt; bei Paulus, Hieronymus, den *agentes in rebus* des Augustinus und Ambrosius ermöglicht anscheinend die Entfernung vom bisherigen Tätigkeitsbereich die spirituelle Erfahrung. Der Ortswechsel kann daher auch eher einen Wechsel des Bezugsraums als die Überwindung einer großen Distanz bedeuten: So begibt sich Antonius

27 Vgl. Weber (2000) 274–294.

28 Zu dieser Form Long (1980) 676–684, v.a. 681f.

29 Zum negativen Bild Korinths vgl. Zimmermann (2005) 29–41, v.a. 39f.; zur Wahl des Handlungsorts Mason (1971) 160–165.

30 Vgl. Seelinger (1986) 361–367, hier 365.

von zuhause in die Kirche seines Heimatortes, die *agentes in rebus* bei Augustinus ergeben sich in einer Gartenanlage der Residenzstadt Trier. Auf den Kontrast reduziert erscheint die Topographie bei Laktanz (hier steht das Leben am Hof gegen das Auftreten als Apologet, beides in Nikomedien)³¹ und Marius Victorinus (hier steht die Kirche in Rom gegen das pagane Umfeld dort).³² Bei Augustinus eigener Bekehrung findet sich dieser kontrastierende Ortswechsel auf zwei Ebenen: In der Mikrostruktur steht der Protagonist von seinem Platz bei Alypius auf und begibt sich unter einen Feigenbaum, wo er das *tolle, lege* hört,³³ und in der Makrostruktur gelangt er aus seiner afrikanischen Heimat und aus Rom nach Mailand als einen Ort, der den äußeren Rahmen für sein Bekehrungserlebnis bieten kann.³⁴

3. Schließlich kehrt der Protagonist meist, durch sein Bekehrungserlebnis verändert, an seinen ursprünglichen Aufenthaltsort zurück (Caecilius nach Rom; Gregor der Wonder-täter in den Pontus) – oft, um diesen dann endgültig für das neue Leben, das sich ihm mit der Bekehrung eröffnet hat, zu verlassen: Paulus kehrt nach Jerusalem zurück und erhält den Auftrag zur Mission,³⁵ Antonius kommt nach Hause und sorgt für seine Schwester,³⁶ führt dann noch eine Zeitlang ein Asketenleben im Dorf,³⁷ ehe er sich ins monchische Leben zurückzieht. Bei Ambrosius ist die veränderte Rückkehr (in seinem Fall: nach Rom) in eine Anekdote gekleidet: Im Scherz hatte er einst einer frommen Dienerin die Hand zum Kuss dargeboten, da er ja ein künftiger Bischof sei; bei einem Besuch in Rom als Bischof von Mailand nimmt er darauf Bezug.³⁸ Eine besonders kunstvolle Ausgestaltung des Motivs findet sich in Augustinus' Schilderung von den *agentes in rebus*: Insgesamt vier Beamte gehen spazieren, zwei finden in einer Hütte die Antonius-Vita und erfahren ein Bekehrungserlebnis. Die anderen beiden stoßen später zu ihnen, bewundern den Entschluss der Bekehrten, die in der Hütte verbleiben, kehren aber in den Palast zurück.³⁹

31 Selbst diese Gegensätze ergeben sich eher implizit, was freilich an der nicht-autobiographischen Gattung liegt. Dass übrigens Laktanz in Nikomedien verbleibt, untermauert jüngst Heck (2009) 118–130.

32 Der Konflikt spielt sich einerseits zwischen zwei Gruppen ab: Marius Victorinus scheut sich, seine paganen Freunde und Schüler aus dem Senatorenstand (Aug. conf. 8,3: *doctor tot nobilium senatorum*) vor den Kopf zu stoßen (8,4: *amicos ... reverebatur offendere*), für sein Bekenntnis erntet er dann aber den Beifall der christlichen *multitudo* (8,5). Andererseits hat der Zwiespalt eine räumliche Dimension: Auf dem Forum, also im Herzen des paganen Rom, steht eine Ehrenstatue des Marius Victorinus (8,3), schließlich besteht er darauf, sein Glaubenszeugnis wie alle anderen *de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae* (8,5) vorzutragen – also im Zentrum der christlichen Öffentlichkeit.

33 Aug. conf. 8,28f.

34 Vgl. dazu unten unter Punkt 3.

35 Apg 9,26–29.

36 Athan. vita Anton. 2,5.

37 Athan. vita Anton. 3,1–4.

38 Paul. Med. vita Ambr. 4; 9.

39 Aug. conf. 8,15: *tunc Ponticianus et qui cum eo per alias horti partes deambulabant, quaerentes eos devenerunt in eundem locum, et invenientes admonuerunt, ut redirent, quod iam declinasset dies. at illi narrato placito et proposito suo, quoque modo in eis talis voluntas orta est atque firmata, petiverunt, ne sibi molesti essent, si adiungi recusarent. isti autem nihil mutati a pristinis, flevunt se tamen, ut dicebat, atque illis pie congratulati sunt et commendaverunt se orationibus eorum, et trahentes cor in terra abierunt in palatium; illi autem affigentes cor caelo manserunt in casa; et habebant ambo sponsas: quae posteaquam hoc audierunt, dicaverunt etiam ipsae virginitatem tibi.*

In dieser Topographie fungieren die Städte zunächst einmal als Fixpunkte der Lokalisierung: Alle Schilderungen eines Bekehrungsereignisses sind durch die Angabe einer Stadt lokalisiert. Dabei erscheint meist ein urbaner Raum mit seinen sozialen Bezügen und dem Zugang zur Bildung als ursprünglicher Aufenthaltsort. Der damit kontrastierende Bekehrungsort ist nicht-urban gestaltet. Indessen bleibt die Bewertung der Stadt ambivalent, insofern sie Ort der Begegnung, der sozialen Einbindung, der Bildung und der geistigen Anregung, aber auch der Störung, der Ablenkung, der Selbstentfremdung, ja der Bedrohung ist.

3. Rom und Mailand

Bislang wurde die Topographie von Konversionsschilderungen nur allgemein und abstrakt betrachtet, nun soll es um die genannten Orte gehen, um die Wertungen und Assoziationen, die über die narrative Topik hinaus (oder auch durch diese selbst) impliziert sind.

Überblickt man zunächst einfach diejenigen Orte, die in den (christlichen) Konversionsschilderungen vorkommen, so stellt man fest, dass sie gewissermaßen die Verbreitung des Christentums nachzeichnen von Palästina über Kleinasien bis in die Metropolen des Westens. Bemerkenswert ist, dass keine nordafrikanische Stadt vorkommt,⁴⁰ vor allem aber, dass bei den westlichen Autoren ausschließlich⁴¹ die politischen Machtzentren Erwähnung finden, neben dem selbstverständlich zu erwartenden Rom nämlich Nikomedien, Mailand und Trier.⁴²

Für die Stadt Rom ergibt sich folgendes Bild:

Bei Minucius Felix erscheint die Stadt zugleich als Begegnungs- und Konfliktort für Christen und Nichtchristen aus der Oberschicht: Die drei Gesprächspartner haben sich in Rom getroffen, das somit als Ort des Dialogs zwischen Heiden und Christen erscheint, zugleich spiegelt das Gespräch einerseits die Vorurteile gegen die Nichtchristen, andererseits deren Ablehnung des römischen Staates.⁴³ Diese Voraussetzungen und Inhalte des Dialoges scheinen auf die Stadt zu verweisen, den Rahmen liefert freilich erst das ruhigere Ostia.

In den Schilderungen von Konstantins Vision kommt der Stadt Rom lediglich ein mäßiger Symbolwert zu: Konstantin kommt als Befreier vom tyrannischen Joch des Maxentius, der zugleich diesen Schlachtort vorgibt. Er erfährt zwar vor Rom ein als Bekehrung

40 Zumindest nicht ausdrücklich; Cypr. *ad Donat.* 3–5 ist zwar dort angesiedelt zu denken; gesagt wird dies aber gerade nicht.

41 Wenn man Ostia bei Minucius Felix als Teil des Großraums auffasst.

42 Der Grund liegt sicher nicht nur darin, dass gerade im Westen diejenigen Autoren, die imstande waren, überdauernde Werke zu schaffen, an die politischen Machtstrukturen angebunden sein mussten. Man wird auch von einer stärker urban ausgerichteten Spiritualität des westlichen Christentums, das ja auch keine Wüstenväter hervorbrachte, ausgehen dürfen.

43 Zu den Vorurteilen jetzt Hasenhütl (2009), zur Ablehnung des römischen Staates bei Minucius Felix Heck (1984) 154–164.

deutbares Visionserlebnis, eine Beziehung zur Stadt stellen Laktanz und Eusebius aber nicht her. Beide gehen nicht über die historischen Fakten hinaus, die eine Ansiedlung der Episode in Rom vorgaben.

Bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus erscheint Rom als Ort der Ausbildung, die freilich fest mit deren paganen Inhalten assoziiert bleibt. Ihre Bekehrung erfahren sie erst, nachdem sie die Stadt verlassen haben.

Vollends erscheint Rom in der Schilderung von Marius Victorinus' Konversion (Aug. *conf.* 8,3–5) als Zentrum einer gebildeten, aber christenfeindlichen Oberschicht: Zu dieser habe, wie Augustinus den Bischof Simplicianus berichten lässt, auch Marius Victorinus gehört, man habe ihn sogar durch eine Statue auf dem Forum geehrt.⁴⁴ Zwar habe Marius Victorinus die Heilige Schrift und die christliche Literatur gelesen und in privatem Rahmen gegenüber Simplicianus geäußert, er sei bereits Christ; doch dessen Verlangen, dies in *ecclesia Christi* zu bekennen, habe er abgelehnt mit der scherzhaften Gegenfrage, *ergo parietes faciunt Christianos?*⁴⁵ Erst später habe er sich durchgerungen, seinen Glauben nicht länger zu verleugnen und sich zur Taufe entschieden⁴⁶ – und zwar in bezeichnender Antithese „zur Verwunderung Roms und zur Freude der Kirche“ (*mirante Roma, gaudente ecclesia*, Aug. *conf.* 8,4). Man habe Victorinus zwar angeboten, das öffentliche Glaubensbekenntnis in kleinerem Rahmen zu leisten; er habe es indessen vorgezogen, nun öffentlich von seinem Heil Zeugnis abzulegen, zur Begeisterung der Menge. – Bemerkenswert ist der Gegensatz, der die ganze Episode durchzieht: hier das (heidnische) Rom, dort die Kirche; hier die gebildete Oberschicht, die das Christentum verachtet, dort das einfache Volk.

Das Fazit ist klar: Rom erscheint in den besprochenen Konversionsschilderungen als Zentrum heidnischer Kultur und Bildung, von dem zwar Anregungen für die geistige Entwicklung ausgehen, das aber einer spirituellen Annäherung an das Christentum abträglich, ja diesem selbst feindlich ist.

Die Wertung Mailands hingegen hebt sich davon ab:

Bei Augustinus erscheint die Stadt als Ort, die ihn mit Menschen zusammenführt, die seine Entwicklung hin zur Bekehrung fördern: Ambrosius (Aug. *conf.* 5,23), Simplicianus, dessen Nachfolger als Bischof von Mailand (Aug. *conf.* 8,1) und Ponticianus, der ihn mit der mönchischen Lebensform vertraut macht (Aug. *conf.* 8,14 f.). Dass es ein Kloster vor den Toren Mailands gibt, erfährt Augustinus, wie er sagt, erst später.⁴⁷ Auch das Bekehrungserlebnis selbst findet in Mailand statt, allerdings in einem abgeschiedenen Garten, also einer dezidiert nicht-urbanen Umgebung.

Bemerkenswert ist die narrative Topographie in der Ambrosius-Vita des Paulinus. Er siedelt wichtige Lebensstationen des Ambrosius in den Zentren Trier (Geburt und Bienen-

44 Aug. *conf.* 8,3: *statuam Romano foro meruerat et acceperat.*

45 Aug. *conf.* 8,4. – Vgl. dazu den Beitrag von Fuhrer in diesem Band.

46 Aug. *conf.* 8,4: *eamus in ecclesiam, Christianus volo fieri.*

47 Aug. *conf.* 8,14: *erat monasterium Mediolanii, ... et non noveramus.*

wunder, 3), Rom (Ausbildung und Wohnort der Familie, 4) und Mailand (Berufung zum Bischofsamt, 5) an. Den Widerstand des Ambrosius, den ein wunderbares Zeichen dem Volk als neuen Bischof empfohlen hat, zeichnet Paulinus in drei Schritten:

Zunächst (7) versucht Ambrosius, sich als Kandidat unmöglich zu machen, indem er als Richter ungewohnte Brutalität an den Tag legt und Prostituierte in sein Haus kommen lässt, doch das Volk hält an ihm fest.

Daraufhin (8) will Ambrosius fliehen und bricht mitten in der Nacht nach Ticinum (heute Pavia) auf, doch Gott verhindert seine Flucht (um der Häresie der Arianer Einhalt zu gebieten, wie Paulinus sagt);⁴⁸ man findet ihn am Morgen an der Porta Romana.

Schließlich (9) flieht, während man auf den Ernennungsbescheid des Kaisers wartet, Ambrosius erneut und verbirgt sich im Besitz (*in possessione*) eines gewissen Leontius bei Mailand; der aber verrät ihn nach der positiven Antwort des Kaisers.

Drei Institutionen – das Volk, Gott selbst und der Kaiser – zeigen Ambrosius also die Unausweichlichkeit seiner Berufung auf. Das ganze Geschehen ist nicht nur mit konkreten topographischen Angaben in Mailand situiert, es zeigt auch die Bindung des designierten Bischofs an seine künftige Wirkungsstätte. Dabei ist die Stadt Mailand nicht der spirituelle Raum oder Rahmen eines Bekehrungserlebnisses, sondern Ort der Bestimmung und Berufung, in die Ambrosius sich fügt.

Versuchen wir eine Zusammenfassung: Die untersuchten Konversionsschilderungen zeigen erstaunlich feste Schemata, zu denen auch die Topographie gehört, namentlich der Gegensatz zwischen einem mit dem alten Leben verbundenen Aufenthaltsort und einem Bekehrungsort. In dieser Topographie erscheint Mailand, ähnlich wie Trier, als Ort, der aufgrund seiner Zentrumsfunktion Begegnungen ermöglicht, die ein Bekehrungserlebnis vorbereiten; die Konversionserfahrungen selbst (bei den *agentes in rebus* und bei Augustinus) sind dann aber in nicht-urbanen Räumen innerhalb der Stadt angesiedelt. Zumindest in den hier betrachteten Texten ist Rom soziales und politisches Zentrum, vor allem aber Zentrum der paganen Bildung – bei all dem ein der Bekehrung abträglicher Raum, der Studien und Begegnungen ermöglicht, von dem man sich physisch (Octavius, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius) oder innerlich (Marius Victorinus) distanzieren muss, um eine Konversionserfahrung machen zu können. Die wachsende Rolle Roms als organisatorisches Zentrum des lateinischen Christentums findet in den Konversionsschilderungen keinen Niederschlag, die Stadt erscheint vielmehr als Kontrastraum zu einer spirituellen Erfahrung.

⁴⁸ Paul. Med. vita Ambr. 8: *deus ..., qui ecclesiae suae catholicae murum parabat adversus inimicos suos et turrem erigebat David contra faciem Damasci, hoc est contra perfidiam haereticorum, fugam illius impedit.*

Literaturverzeichnis

Baldini (2005)

Antonio Baldini, „Il dibattito contemporaneo sulla conversione di Costantino“, *Salesianum* 67, 701–735.

Bardy (1949)

Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris.

Benardete (1999)

Seth Benardete, „Metamorphosis and conversion: Apuleius' *Metamorphoses*“, in: Todd Breyfogle (Hg.), *Literary imagination, ancient and modern. Essays in honor of David Grene*, Chicago, 155–176.

Bischofberger (1998)

Otto Bischofberger, „Bekehrung/Konversion I. Religionswissenschaftlich“, *RGG* 1, 1228.

Blank (1988)

Josef Blank, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Freiburg.

Bradley (1998)

Keith Bradley, „Contending with conversion: reflections on the reformation of Lucius the ass“, *Phoenix* 52, 315–334.

Calderone (1993)

Salvatore Calderone, „Letteratura costantiniana e „conversione“ di Costantino“, in: Giorgio Bonamente u. Franca Fusco (Hgg.), *Costantino il Grande*, 2 Bde., Macerata, 231–252.

Canévet (1987)

Mariette Canévet, „Le schéma de conversion dans le prologue du *De trinitate* d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des *Confessions* d'Augustin. Problématique d'un temps“, *Augustinianum* 27, 165–174.

Citati (1990)

Pietro Citati, „La luce nella notte“, *MD* 25, 165–177.

Clarke (1967)

Graeme W. Clarke, „The historical setting of the *Octavius* of Minucius Felix“, *JRH* 4, 267–286.

Corley (1997)

Bruce Corley, „Interpreting Paul's conversion – then and now“, in: Richard N. Longenecker (Hg.), *The road from Damascus. The impact of Paul's conversion on his life, thought and ministry*, Grand Rapids, 1–17.

Corsaro (2005)

Francesco Corsaro, „Conversione pagana e metanoia cristiana. Le *Metamorfosi* di Apuleio e le *Confessioni* di Agostino“, *Orpheus* 26, 28–47.

Della Corte (1986)

Francesco Della Corte, „Le pagine milanesi delle ‚Confessiones‘“, in: Aldo Ceresa Gastaldo (Hg.), *Fede e sapere nella conversione di Agostino*, Genova, 9–25.

Fink-Dendorfer (1986)

Elisabeth Fink-Dendorfer, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, Frankfurt.

Flichy (2003)

Odile Flichy, „Histoire racontée, parole rapportée. Les trois récits de la conversion de Paul“, in: Daniel Marguerat (Hg.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne, mars 2002), Genève, 386–394.

Frassinetti (1968)

Paolo Frassinetti, „Finzione e realtà nell' *Octavius*“, *Athenaeum* 46, 327–344.

Freund (1980)

William Freund, „Bekehrung II“, *Theologische Realenzyklopädie* 5, 443–457.

Harrison (2000/2001)

Stephen J. Harrison, „Apuleius, Aelius Aristides and religious autobiography“, *Ancient narrative* 1, 245–259.

Hasenhütl (2009)

Franz Hasenhütl, *Die Heidenrede im ‚Octavius‘ des Minucius Felix als Brennpunkt antichristlicher Apologetik*, Münster.

Heck (1984)

Eberhard Heck, „Minucius Felix und der römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des *Octavius*“, *VChr* 38, 154–164.

Heck (2009)

Eberhard Heck, „Constantin und Lactanz in Trier – Chronologisches“, *Historia* 58, 118–130.

Hofer (2003)

Andrew Hofer, „The old man as Christ in Justin's *Dialogue with Trypho*“, *VChr* 57, 1–21.

Hoffmann (1966)

Manfred Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin.

Kelly (1975)

John Kelly, *Jerome. His life, writings and controversies*, London.

König (2008)

Daniel König, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern*, Husum.

Laird (1997)

Andrew Laird, „Description and divinity in Apuleius' *Metamorphoses*“, in: Heinz Hofmann u. Maaike Zimmermann (Hgg.), *Groningen colloquia on the novel* 8, Groningen, 59–85.

Long (1980)

Burke O. Long, „Berufung II“, *TRE* 5 (1980) 676–684.

Mason (1971)

Hugh J. Mason, „Lucius at Corinth“, *Phoenix* 25, 160–165.

Moreschini (1987)

Claudio Moreschini, „Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio“, *Augustinianum* 27, 219–225.

Murgatroyd (2004)

Paul Murgatroyd, „The ending of Apuleius' *Metamorphoses*“, *CQ* 54, 319–321.

Nardi (2006)

Carlo Nardi, „*Reformatio* di Apuleio, *confessio* di Agostino. Fenomenologie di conversione a confronto“, *Vivens homo* 17, 67–94.

Nock (1933)

Arthur D. Nock, *The old and new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.

Oroz Reta (1992)

José Oroz Reta, „Tres lecturas y una conversión. Del *Hortensius* a la Epístola a los Romanos“, *Augustinus* 37, 245–272.

Paredi (1988)

Angelo Paredi, „Agostino e i Milanesi“, in: Marta Sordi u.a. (Hgg.), *Agostino a Milano: Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987)*, Palermo, 57–62.

Pizzolato (1988)

Luigi F. Pizzolato, „L'itinerario spirituale di Agostino a Milano“, in: Marta Sordi u.a. (Hgg.), *Agostino a Milano: Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987)*, Palermo, 23–41.

Pouderon (1998)

Bernard Pouderon, „La conversion chez les apologistes grecs“, in: Jean-Christophe Attias (Hg.), *De la conversion*, Paris, 143–167.

Sanchez (2000)

Sylvain Sanchez, *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le „Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr“*, Paris.

Schäublin (1985)

Christoph Schäublin, „Konversionen in antiken Dialogen?“, in: Christoph Schäublin (Hg.), *Catalepton. Festschrift für B. Wyss zum 80. Geburtstag*, Basel, 117–131.

Schubert (2006)

Christoph Schubert, „Heiden oder Christen? Das Zielpublikum von Minucius Felix' *Octavius*“, in: Christoph Schubert u. Annette von Stockhausen, *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Erlangen, 123–146.

Seelinger (1986)

Robert A. Seelinger, „Spatial control: A reflection of Lucius' progress in the *Metamorphoses*“, *TAPhA* 116, 361–367.

Shumate (1988)

Nancy J. Shumate, „The Augustinian pursuit of false values as a conversion motif in Apuleius' *Metamorphoses*“, *Phoenix* 42, 35–60.

Shumate (1996)

Nancy J. Shumate, *Crisis and conversion in Apuleius' 'Metamorphoses'*, Ann Arbor.

Smith (2001)

Warren S. Smith, „Apuleius and Luke. Prologue and epilogue in conversion contexts“, in: Ahuvia Kahane u. Andrew Laird (Hgg.), *A companion to the prologue of Apuleius' 'Metamorphoses'*, Oxford, 88–98.

Speyer (1964)

Wolfgang Speyer, „Octavius, der Dialog des Minucius Felix, Fiktion oder historische Wirklichkeit?“, *JbAC* 7, 45–51.

Tanaseanu-Döbler (2008)

Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart.

Ternes (1986)

Charles-Marie Ternes, „De la métamorphose à l'initiation. L'itinéraire de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée“, in: *Les rites de l'initiation* (Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve), Louvain-la-Neuve, 363–376.

Tloka (2003)

Jutta Tloka, „... dieser göttliche Mensch!“ Die Dankrede des Gregor Thaumaturgos an Origenes als Beispiel für die Christianisierung antiker Identifikations- und Deutungsschemata“, in: Barbara Aland u. a. (Hgg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen, 71–85.

Töchterle (1998)

Karlheinz Töchterle, „Apuleius als Isisjünger im Rahmen der Erzählstruktur seines Romans“, in: Peter Tschuggnall (Hg.), *Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs*, Salzburg, 179–190.

Van Dam (2003)

Raymond Van Dam, „The many conversions of the emperor Constantine“, in: Kenneth Mills u. Anthony Grafton (Hgg.), *Conversion in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Rochester, 127–151.

Vecchio (1998)

Antonio Vecchio, „Alla ricerca delle cause della conversione di Costantino: realtà e convenzioni letterarie (306–312 d.C.)“, *Salesianum* 60, 97–123.

Voss (1970)

Bernd Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München.

Weber (2000)

Gregor Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.

Weiss (2001)

Charles Gray Weiss, „Transformation and conversion in Apuleius' *Metamorphoses*“, in: Elizabeth Tylawsky (Hg.), *Essays in honor of Gordon Williams*, Hew Haven, 295–311.

Wilson (1990)

Anna M. Wilson, „Reason and revelation in the conversion accounts of the Cappadocians and Augustine“, *Augustiniana* 40, 259–278.

Wipszycka (1995)

Ewa Wipszycka, „La conversion de saint Antoine. Remarques sur les chapitres 2 et 3 du prologue de la *Vita Antonii* d'Athanase“, in: Cäcilia Fluck u.a. (Hgg.), *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von M. Krause*, Wiesbaden, 337–348.

Wlosok (1989)

Antonie Wlosok, „Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit“, *Gymnasium* 96, 133–148 (= dies. [1990], in: Eberhard Heck u. Ernst A. Schmidt [Hgg.], *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften*, Heidelberg, 217–232).

Zimmermann (2005)

Maike Zimmermann, „Les grandes villes dans les *Metamorphoses* d'Apulée“, in: Bernard Pouderon (Hg.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, 29–41.

